宗 教 学 研 究

印度宗教传统的三个面向
——祭祀、解脱和虔信主义

赵　悠

(北京大学 哲学系宗教学系, 北京 100871)

摘　要: 中世纪以后的印度宗教与前代宗教的关系如何理解? 通过祭祀、解脱与虔信主义三个早期的发展阶段特征,选择普迦等后世的文化切面作为参照,以分期和分层同时观察的方式,将有助于我们认识印度宗教的延续性与断裂性。线性叙事易抹平宗教发展的层累效应。在来源极其复杂的印度宗教中,有必要将阶段性特征同时作为反复介入的历史动力来看待,相似又各别的具体案例反映了它们带入主流价值体系的张力及其协调。

关键词: 印度宗教;祭祀;解脱;虔信主义

中图分类号:B 982　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2022)05-0139-11

一、普迦:印度宗教史的一个切面

从中世纪以来,印度宗教生活的日常是一种在特定时辰,以某主神为礼拜对象,按流程进献贡品的活动,概称为“普迦”(pūjā)。① 普迦的定义和形式都不固定,甚至不限于印度教②,同时又保持着某种家族相似性。如德国印度学家保罗·梯默指出:变体层出的普迦是各代宗教、皇家仪典及地方传统,依据具体的资源环境、仪轨场合进行叠加、剪裁以后的结果。③ 因此,一个普通信徒看似日常的供养之举,或可以窥视一部印度宗教史。

以笔者探访南印神庙的经历为例。日落前,我们穿过迈拉普尔嘈杂的市集,追随号鼓声走进骷髅自在天神庙瑰丽的山门④,向念诵着梵语颂词的青年婆罗门递过事先准备好的椰子;他破开硬壳将椰汁浇灌到身前的灵伽上,递回果肉曝露的椰壳,再用白色灰泥在我们眉间划出一横湿婆派的吉祥痣。许多信众都像这样揣着供品,默念着神庙主尊湿婆的名号“Oṃ Namaḥ Śivāya”(皈敬湿婆),依次环行礼拜主神及六十三圣人后,通过山门又返回城中。此时正值日沉西山。

收稿日期:2022-03-30
作者简介:赵悠,女,上海市人,北京大学哲学系宗教学系、外国哲学研究所助理教授。
基金项目:国家社会科学基金青年项目“梵本《时论》中的古印度时间哲学研究”(项目编号:19CZX036)。

① Gudrun Bühnemann, *Pūjā: A Study in Smārta Ritual*, Vienna: Sammlung de Nobili, 1988, pp.1-2.

② 佛教、耆那教、锡克教等与印度教社群常用同样的概念、行类似的礼法。

③ Paul Thieme, *Kleine Schriften*, Vol.I, ed. Georg Buddruss, Wiesbaden, 1971, pp.343-361.

④ 原语中作 Kapāleśvara Kōyil。骷髅自在天是湿婆神的一个名号,属其苦修的形象之一。该庙是金奈市中心迈拉普尔区的心脏,其中两座比邻的主殿分别属于主神骷髅自在天及其妻如意树女神(Karpagambal)。与中国的情况类似,印度的神常被视为帝王,神庙便是其宫殿(kōyil)。参见 George L. Hart, “The King and His Kingdom”, in *The Poems of Ancient Tamil, Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts*, Berkeley: University of California Press, 1975。

假设印度宗教是一块层积岩,那么普迦可以说是它的一个剖面。① 若从下往上凝视这块切面,可以观察到许多历史沉淀。囿于篇幅和笔者的研究领域,本文只围绕着其中三层展开讨论:吠陀祭祀、解脱之道和虔信主义。我们可以将这三个面向理解为历史上两次重大转折的结果:

第一次转向,是从吠陀社群主导的祭祀(yajña)传统,向解脱(mokṣa)之道的转移;这是一次意识形态上的转向,伴随着制度的逐步更迭;前者以居家婆罗门为中心,由人神共同参与、以生活福祉与宇宙秩序为主要目的;后者则以个体为单位,强调通过出世修行达到超离生死的终极目的。

第二次转向,是从限于再生族的救赎机制到大多数种姓、性别皆可参与的主神崇拜的转移,具体表现为新型文本的生成、大量仪轨形式的发明,以及神庙宗教的出现;这主要是宗教制度以及相应社会制度上的转向,通常以虔信主义(bhakti)为标杆,与怛特罗(tantra)等运动也密不可分。②

这两次新旧妥协、嵌套融合的转向,好比一个机体轮回转世的过程:裹挟着先前积累的文化印迹,辗转杂糅着各地风俗,乃至外来宗教的元素,而不断以新的面目呈现。本文将大致按照这一线索,一方面试图勾勒其历史发展阶段,另一方面选择个别文化切面作为参照,以分期与分层并举的方式展现印度宗教的延续与断裂。如下所示,在情况极其复杂的印度宗教中,我们或许更需要将阶段性特征同时作为反复介入的历史动力来看待,相似又各别的具体案例反映了它们带入主流价值体系的张力及其协调。③

二、吠陀祭祀:宗教仪轨的形式母体

“吠陀”(Veda),字面意为知识,狭义指公元前 1500 年左右定型的一批宗教文献,分别由从事不同祭祀工作的祭司团体各自传习。④ 然而以“文献”概述吠陀,实在有失偏颇:一方面,吠陀始终以口头为主要传承方式,以书传文不仅形成较晚,且始终是辅助性的手段;更关键的是,吠陀中所载的诗歌、咒语及相应的仪轨,在“成为”文本之前首先是活动⑤:祭司通过身、语、意三业,即肢体、话语、与意志活动,用牛乳、娑摩等祭品款待祖先或神祇,从而达到子嗣繁衍、风调雨顺等目的⑥;其中,进献必须以祭火为中介,祭品经过燃烧通往不可见的天神。

最基础的吠陀天启祭祀就叫“火供”(Agnihotra)。从吠陀时代起,入道且已婚的婆罗门每天需要与妻子共同操办完成这一祭祀义务,早晚两次。⑦ 火供用到三个火坛:西侧是圆形的“家主之火”,祭火需

---

① 普迦与前代宗教之间的联系虽显而易见,但具体的历史转化机制仍是学界的一桩谜案。近年成果主要有永ノ尾信悟(Shingo Einoo)、Timothy Lubin、Marko Geslani 等学者的研究,他们就普迦与阿闼婆吠陀《家经余篇》(Gṛhyapariśiṣṭa)具体仪轨之间的对比,论证后者是普迦的前身,在不同意义上主张内部来源说。

② 怛特罗概称由主神直接传授的圣典、教法,在很多方面与虔信主义相似,但不等同。参见 Madeleine Biardeau, *Hinduism: The Anthropology of a Civilization*, Delhi: Oxford University Press, 1994. pp.148-158。

③ 本文有意避免使用“印度教”(Hinduism)一词来含括讨论范畴,而在比较宽泛的意义上使用“印度宗教”(Indian Religions),指所有在一定程度上沿用、改造或重新发明吠陀—婆罗门传统的、发展于南亚次大陆的宗教形式。Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague: Mouton & Co. 1985. p.13ff. 如印度宗教社会学家德瑞特所言,帕西人和穆斯林甚至也能成为“Hindu”。Duncan Derrett, *Religion*, *Law and the State in India*, Delhi: Oxford University Press, 1999, pp.46-51.

④ 即三吠陀或四吠陀。早期吠陀文献经历了漫长的编辑整理过程,参见 Michael Witzel,“The Development of the Vedic Canon and Its Schools: The Social and Political Milieu”, in *Inside the Texts*, *Beyond the Texts*, ed. Michael Witzel, Cambridge, MA: Dept. of Sanskrit and Indian Studies, Boston: Harvard University, 1997, pp. 257-345。

⑤ Stanley Tambiah,“A Performative Approach to Ritual”, *Proceedings of the British Academy* 65, 1979, pp.113-169.

⑥ 吠陀传统中人神关系应视为一种待客之道,由 Paul Thieme、Stefanie Jamison 等学者所反复强调。

⑦ 入道(upanayana)是婆罗门必须经历的过渡仪式,成为社会性而非纯血缘意义上的婆罗门。后扩展到刹帝利等再生族(dvija)。

经仪式从西侧转到东侧,那边是象征天界的方形"献祭火坛"①;两个火坛中间则是一个腰形祭物台;南侧是用于烹煮的"南火"。一般认为,火供与太阳崇拜有关:在傍晚举行火供,太阳的光仿佛被"储存"在火中;祭火被视为翌日之阳的胚胎,日出时又重生于天上。由此观之,祭祀行为本身是宇宙秩序的一部分。② 所以理论上来说,肩负着祭祀义务的婆罗门在一生中,都不应让"三火"熄灭。③

大型天启祭祀则由上述"三火"为基本单位扩展而成。比如,当需要在更广阔的空间准备更多、更复杂的祭品时,就会在献祭火坛的东边"嫁接"一片场地,形成一个嵌套的祭祀空间:通过圣化仪式,新的空间指代原先的"献祭火坛"用于献祭,而旧的献祭火坛此时便作为"家主火坛"来使用。这个高度形式化的祭祀系统,包含着精密的变形、嵌套和指代原则,被著明的吠陀学者弗里茨·斯塔尔称为"仪式句法"。④ 20 世纪 70 年代,斯塔尔与几位人类学家合作,在印度的喀拉拉邦对当地的南布底里婆罗门(Nambudiri Brahmin)进行了全方位的考察,并纪录了为期十二天的大型"火垒祭"(Agnicayana)。⑤ 整个祭祀活动是从堪舆开始的,每一次祭祀的场地、用具都需临时搭建,包括各种泥质器具。在完成祭祀后,还需烧毁整个场地。祭祀过程中,吟咏的诗歌、咒文很多便来自三吠陀或其衍生文本。他们不是从第一篇开始按序念诵的,而是考虑到主题相关性、长短等方面,根据祭祀的具体要求,在精心编排后,分配给祭司在各个仪式阶段配合身体活动共同或单独唱诵。尽管保守社群的祭祀也经历过更新,但对经典的用法基本不变:吠陀文献相当于吠陀祭祀的素材库,而非单一脚本。

除待客之道和严密的形式语言之外,吠陀祭祀的深层逻辑是一种心灵、坛场与宇宙同构的理念,是一个三个层面并行展开而能互相作用的机制。因此,祭祀成功与否,除精确的物理操作以外,祭司心灵中所完成的过程同样重要。如《百道梵书》(公元前 8 世纪左右)阐释《梨俱吠陀·无有歌》第一颂(10.129.1)时所说:

> 不论什么祭祀活动,其实都要靠心灵完成:由心灵操作,在由心灵建筑、构造的[火与火坛]上。不论这些人在心中构想什么样的[关于祭火的]活动:他们燃起心之火、在心中聚拢它们,在心中盛满瓦瓮,在心中礼赞或称咏。这就是心的力量,这就是创造,这就是心。心之为三万六千簇火光:每一念都是如此,一如前念。(ŚB 10.5.3.2-3)⑥

心灵使事物存在(bhāvanā,"使存在;想象")⑦,这是祭祀成功的必要条件。心灵的完整介入,才能与祭祀、宇宙真正发生同构的关系。然而每一个意念及其所造物永远闪烁于存在的边缘,摇曳不定,正

① 后世印度神庙也多坐西向东。参见池明宙:《印度方位观、方位神和神庙朝向关系初探》,《科学文化评论》2018 年第 1 期,第 66—78 页。

② 参见 Henk Bodewitz, *The Daily Evening and Morning Offering* (*Agnihotra*) *According to the Brāhmaṇas*, Leiden: Brill, 1976. pp.1-5.

③ 若因远行或国王忙于政务而不能施行,另有密集祭祀等方案的指导,或予以解除部分义务。

④ 斯塔尔还提出了一个颇受争议的观点:"仪式无意义",强调吠陀祭祀的形式语言首先是自我指涉的,因此一味在复杂的形式结构中找到神话解释可能是一种误区(*Rituals and Mantra*: *Rules Without Meaning*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1996)。对此论题的反思众多,如 Carl A. Seaquist, *Ritual Syntax*, PhD diss., Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004。

⑤ Frits Staal, *Agni*: *The Vedic Ritual of the Fire Altar*, Berkeley: Asian Humanities Press, 1983.

⑥ *Śatapathabrāhamaṇa*, ed. Albrecht Weber, Berlin: Ferd. Dümmler, 1855. p. 796. *The Śatapatha-Brāhmana According to the Text of the Mādhyandina School*, tr. Julius Eggeling, Oxford: Clarendon Press, 1900. pp.374-376.

⑦ David Shulman, *More than Real*: *A History of the Imagination in South India*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012. p.11.

如《无有歌》末句那未完成的格律。① 因此,不论于内于外,祭祀都不能也不可能停歇,它必须通过婆罗门一生的努力完成——“三万六千”相当于一百年一生日行火供的数量。对祭祀内在过程的强调,在后来演化为“内在火供”“呼吸火供”,乃至“意普迦”。② 这种内在化的倾向,逐渐与祭祀至上的理念形成对立,是下一阶段的先声。

除南布底里等极个别保守的婆罗门社群以外③,早期吠陀的绝大多数祭祀活动,尤其是天启祭祀,从公元前开始就被逐一遗弃。而在晚期吠陀只用到一个火坛的“护摩”(homa)中,开始出现神像以及熟食贡品。这很可能是吠陀祭祀向普迦转化的一个重要步骤。④ 在之后的两千年里,大量吠陀的咒语、仪轨手法,被一代又一代不同地区的宗教实践群体继承下来,结合地方性的、坟场瑜伽士等非主流乃至教外的元素加以扩展,从简单的并置组合到高度复杂的嵌套结构。⑤ 由此,我们总是能够在印度宗教的各种切面中,瞥见不同异质元素的相融相摄,且“通常是通过仪式被践行和体验的”。⑥ 比如,普迦中婆罗门所念诵的祷词大多情况下仍用吠陀咒语标记,但却以大量各地的往世书素材为主体。⑦ 各教仪轨中都常见的“娑诃”(svāhā)无疑也来自吠陀传统。⑧ 婆罗门在神庙胎室举行的供养活动,虽改祭火传导为沐浴浇灌为主要手段,却仍使用净水、牛乳等祭品供养神祇,更不用说仪式的编排手法。可以说,后世宗教中的人神交往、仪式语言,总是或多或少却无一例外地见证着吠陀祭祀这个母体。

三、解脱之道:宗教义务的终极目的

对于再生族而言,每个人生而有三重债务:对仙人的学徒债,对众神的祭祀债,对父亲的后嗣债。⑨ 祭祀不仅是权力,更是义务。而吠陀作为天启的知识,便是其诫命(codana)。吠陀祭祀的义务以婚姻为前提,靠子嗣确保延续。因此,早期吠陀社会的主流价值绝非我们印象当中的独身苦行、出家修道,而是居家履行天然义务(svadharma)。事实上,为后世所普遍接受的轮回与解脱思想,直到公元前 7 世纪左右才成为不容忽视的声音。关于其起源,学界主要有两种观点:其一为内部来源说,即吠陀社会原先存

---

① Stephanie W. Jamison, and Joel P. Brereton, eds. *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*, New York: Oxford University Press, 2014, p.1608.

② Gudrun Bühnemann, *Pūjā: A Study in Smārta Ritual*, pp. 89-90. 意普迦可以不顾环境资源设想最好的贡品,没有流于形式主义的危险,因为若不集中一念,它根本不可能实现。火供与意普迦之间的关系,参见 Jan Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism: A Comparison*, London: University of London Press, 1970, p. 84。

③ 除此还存在复兴传统吠陀的教团组织。参见 Frits Staal、Frederick Smith、Borayin Lario、David Knipe 等欧美学者先后在印度本土喀拉拉邦、马哈拉施特拉邦、安特拉邦或西方所作的人类学考察。

④ Timothy Lubin, “The Vedic Homa and the Standardization of Hindu Pūjā”, in *Homa Variations: The Study of Ritual Change across the Longue Durée* eds Richard K. Payne, Michael Witzel, New York: Oxford University Press, 2016.

⑤ Pieter Harting ed. *Selections from the Baudhāyana-Gṛhyapariśiṣṭasūtra*, Amersfoort: J. Valkhoff & co., 1922, p. xix; Gudrun Bühnemann, *Pūjā: A Study in Smārta Ritual*, p.11.

⑥ Axel Michaels, *Homo Ritualis: Hindu Ritual and Its Significance to Ritual Theory*, New York: Oxford University Press, 2016, pp.3-4.

⑦ 或直接引用,或套入特定的地方性神祇与神话。比如印度各地流行的“杜尔迦咒”“那罗延那咒”等都是将不同的神名套用在出自《梨俱吠陀》的“迦耶特里咒”(Gāyātrī mantra)上。

⑧ 葛然若提出“仪式折衷主义”概念,通过佛教、耆那教等文献证明了中世纪时,印度宗教各家对别教仪礼的容受及其合法化途径。参见 Phyllis Granoff, “People's Rituals: Ritual Eclecticism in Early Medieval Indian Religious”, *Journal of Indian Philosophy* 28, 2000, pp.399-401。

⑨ *Taittirīya Samhitā*, 6. 3. 10. 5. 参见 Patrick Olivelle, “Ascetic Withdrawl or Social Engagement”, in *Religions of India in Practice*, ed. Donald Lopez, Princeton: Princeton University Press, 1995, p.537.

在一些相较边缘的人群,他们蓄发、索居,追求祭祀福祉之外的特殊智慧①;其二为外部来源说,即吠陀社群在东进的过程中,逐渐吸收了异族文明的轮回观与修道体系。② 无论如何,轮回与解脱提供了一种新的生命路径:除接受先天的义务之外,个体可以主动选择生命的出路。义务开始变成选择。

随着恒河流域的农业发展与第二次城市化,物产变得充足,贸易更加通畅,这客观上为离家修行提供了条件。正是在这样的背景下,吠陀传统内部先后产生了一系列对后世宗教思想与实践影响重大的著作类型,其中包括奥义书(upaniṣad)和法论(dharmaśāstra)。这些文本以吠陀传统经典与理念为基础,但以不同立场回应了对吠陀祭祀传统而言有分庭抗礼意义的新思想,在此概称为解脱之道。③

"奥义书"常解释为"近坐"或"近侍",但在梵书等文献中,它特指由等价性建立的关联系统,这也是由个别认识整全的知识论前提。④ 限于篇幅,我们笼统地将奥义书中的议题分为三对:轮回与解脱、业与智、我与梵。

奥义书中首度出现了轮回和解脱观念,并提到了遁世求道的途径。《歌者奥义书》(5.10)提到三种轮回的形式:第一种是通过苦行达到"天神之路"而从轮回中解脱的人,在《大森林奥义书》(6.2.15)中明确说他们"不再回来";第二种是根据祭祀业行,重新投胎至不同境遇的人;第三种是极其卑微的小生物,诸如蚊蝇等,生死于疏忽间。⑤ 尽管此时关于业报轮回尚未形成成熟的理论,仍然秉持一种自然现象或生命体之间简单的转化关系,但是关于生命流转的过程,显然已经有了新的可能性。吠陀想象中的祖先世界,因为需要后代祭祀的维系才能长久,已然不是最优方案。"天神之路"超越了它,许诺了一种稳定的、终结轮转的可能。⑥ 这样的解脱目标又往往是以弃世为前提的:"抛弃对儿子的渴望,对财富的渴望,对世界的渴望,而奉行游方僧的乞食生活。"⑦

通过祭祀得到的生命延续既然只是一时之计,什么方法能够真正有助于解脱呢? 以稍后出现的《伽陀奥义书》为例。其中有一个关于死亡和解脱的故事,即婆罗门子那西盖多(Naciketa)与死神阎摩(Yama)的著名对话。⑧ 故事中,那西盖多代替贫瘠的乳牛成为他父亲奉献给阎摩的祭品。⑨ 阎摩见到那西盖多时,少年已在门口久候三日。为了表达对婆罗门的歉意,阎魔让他许了三个愿望:其一是让父亲获得喜乐,其二是掌握吠陀火祭的知识,其三则是追问死后人去往何处的奥义。前两项阎摩一口答

---

① 奥利维尔根据《乔达摩法经》将早期的修行人分为两类:一种是隐士(vaikhānasa),一种是乞士(bhikṣu)。前者居于净修林,几乎与外世隔绝;而后者游行于城镇间,与世俗社会有日常来往。Patrick Olivelle, "The Renouncer Tradition", *The Blackwell Companion to Hinduism*, Malden, MA: Blackwell-Wiley, 2003, pp.271-272.

② 雅利安与东部摩揭陀的两种文明碰撞的"外部来源说",参见 Johannes Bronkhorst, *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*, Leiden: Brill, 2007。

③ 除此之外,体量巨大的家经和史诗也先后问世,本文只能捎带涉及。由于许多文本的断代仍然很成问题,在此并非严格按照时间先后排序。史诗与《摩奴法典》之间的价值观抉择差异,参见 Biardeau 2002,以及 Alf Hiltebeitel, "Dharma and Bhakti", *Dharma: Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, New York: Oxfrod University Press, 2011。

④ 参考 Joel Brereton, "The Upaniṣad", in *Approaches to Asian Civilizations*, ed. Theodore de Bary, New York: Columbia University Press, 1964.

⑤ 黄宝生译:《奥义书》,北京:商务印书馆 2010 年版,第 183—184 页,《歌者奥义书》(5.10)。

⑥ 参考 Henk Bodewitz, "Redeath and Its Relation to Rebirth and Release", *Vedic Cosmology and Ethics*, Dory Heilijgers eds. Jan Houben, et al., Leiden: Brill, 2019。

⑦ 黄宝生译:《奥义书》,第 90 页,《大森林奥义书》(4.4.42)。

⑧ 阎魔在《梨俱吠陀》(如 10.135)中是祖先世界守门人的形象。

⑨ 该故事有一个完全不同的解读,即将那西盖多走向死神获得正知的过程,视为一种特殊祭祀入道的仪式过程,类似于"受洗",因而是仪式性的死亡。参见 James S. Helfer, "The Initiatory Structure of the *Kaṭhopaniṣad*", History of Religions *Vol.*7, *No.*4, 1968. *pp.*348-367。

应,唯最后一项拒绝回答。可那西盖多一再坚持,最后阎摩被他的诚恳打动,告诉他:真实的“我”就是宇宙的本体“梵”,它恒常不变、超越生死。那西盖多由此获得了灵魂的解脱。① 这个故事不仅反映了关于轮回解脱的新理论,并且反映了当时反仪式主义的倾向:尽管吠陀祭祀的知识仍然是知识,也仍然被学习、被履行,但从奥义书时期开始,解脱作为更高的目标,并不能由单纯的祭祀行为获得,而必须依赖一种超越性的认识。

奥义书所开显的真理,主要指个体与宇宙整体的一致性,“我就是梵”(aham brahmāsmi)。这个个体不是一般意义上的人,而是“自我”(ātman,音译为“阿特曼”)。它不基于个体的行为,更非一体之表、一人之名,而是个体最隐微的本质:

> 对于自我,只能称说“不是这个,不是那个”。不可把握,因为它不可把握。不可毁灭,因为它不可毁灭。不可接触,因为它不可接触。不受束缚,不受侵扰,不受伤害。“我做了恶事”或“我做了善事”这两者都不能越过它,而它越过这两者。无论做事或不做事,都不会烧灼它。有梨俱颂诗为证:知梵者永恒的伟大性,不因业而变大或变小;知道了它的这种性质,就不会受到恶业污染。(大森林奥义书 4.4.22-23)②

之所以“自我”超出了日常意义上的道德行为主体,乃因为“自我”是“梵”之整全的一部分,如一滴水是海洋的一部分,它们是同质的。整全作为部分的前提是永恒的,个体也便具备永恒的一面。由此,永生似乎不再那么依赖日复一日的火供、年复一年的祭祀。在后世印度宗教的话语中,不论是否是严格意义上的吠陀传承群体,类似的由个体与整体合一的解脱模型都随处可见,并成为了人神关系的首选模板。如 18 世纪生活在泰米尔地区的湿婆教宗教家恒主湿婆·梵因陀罗(Sadāśiva Brahmendra)创作的歌曲《万物由梵所造》,仿效的正是这一话语:“可言说或不可言说的,可见和不可见的……一切都是由梵所成;与之合一,便得解脱。”③各派之间甚至有共享同一模型的意识,如 14 世纪一座毗湿奴神庙铭文上,明确将自己的主神类比于其他各派的湿婆、佛等等。④

那么是否可以认为,自奥义书时代以后,所谓“智慧之道”(或“智分”,jñānakāṇḍa)就绝对超越了“祭祀之道”(或“业分”,karmakāṇḍa)呢?这样的问题当然很难一概而论。从理念层面上,智慧似乎占据了某种优先性,成为最直接的解脱途径。但从实践的层面来看,再生族为了避免不行祭祀而带来的恶果,绝大多数人仍然会终其一生履行自己的宗教义务,至少是最基本、最简单的规律性祭祀。这种两重性往往是被忽略的一面。事实上,在以智慧获得解脱被称道的同时,始终有“业瑜伽比智瑜伽胜千倍”之说。⑤ 或至少,如一些仪轨手册所许诺的那样,普迦不仅能够带来人间福祉,还能够通往解脱。⑥ 因此,特定文本中给与智慧的价值高位,并不意味着它的绝对胜利,而是对系统内部张力暂时调试的结果。

由上所述我们看到,在祭祀之外,奥义书的作者们已经具备了一种新的救赎观,及其相应的途径,那便是出世修行以获得超越个体、超越世俗的知识。这里的苦行,未必是灰身灭智意义上的苦行,其关键是离开社会生活的日常秩序,尤其是放弃家中的祭火。这是我们可以将该阶段视为一种转向的重要原因。通常,沙门思潮被视为这种“出离”原则的代表。⑦ 所谓沙门(śramaṇa),指精进于某种事业的人。

---

① 黄宝生译:《奥义书》,第 259—270 页。

② 黄宝生译:《奥义书》,第 90 页。这一段与《薄伽梵歌》的主旨已非常相近。

③ 参考 https://www.karnatik.com/c2511.shtml (访问日期:2021 年 11 月 15 日)。

④ Elaine Fisher, *Hindu Pluralism: Religion and the Public Sphere in Early Modern South India*, Berkeley: University of California Press, 2017, p.32.

⑤ 《鱼往世书》(258),参见 Gudrun Bühnemann, *Pūjā: A Study in Smārta Ritual*, p.80。

⑥ Pieter Harting ed., *Selection from the Baudhāyana-Gṛhyapariśiṣṭasūtra.*, p.12.

⑦ 奥义书与佛教在解脱问题上的同异,参见姚卫群《奥义书中的“解脱”与佛教的“涅槃”》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2012 年第 1 期,第 123—127 页。

如耆那教和佛教修行群体,他们选择独身生活,专事修道,后来还形成了一种方外社会。事实上,出世修道的思想从何而来,相应的也有内部与外部来源两种看法:前者以《梨俱吠陀》中不接受吠陀祭祀的修行者为依据;后者则以纷纷发起于恒河东部的沙门各派为例。不论源头为何,笔者认同奥利维尔的洞见:是否尊崇祭祀与居家原则,都不仅仅是吠陀传统与沙门传统的分歧,更是吠陀传统内部面临的两种价值取向,二者之间的张力以不同形式体现在后世的思潮、文本与宗教实践当中。①

法论(dharmaśāstra)便是吠陀社会对该问题最早的系统性回应之一。法论一般被视为印度传统律法的依据,这是一种结合了各类宗教义务、以某种救赎论为准绳的半宗教法,至今仍能在法庭上用作引证。众所周知的三行期或四行期之说(āśrama),实际上要到从公元前后产生的四部法经中才开始出现。② 并且在早期版本中,四种状态只是可选方案。奥利维尔认为:"作为一个包容性的结构,行期制度被创造出来,是为了在婆罗门的世界中,为挑战其传统的诸意识形态与生活方式找到一个位置。"③换言之,吠陀社会通过行期说,纳入了原本不受主流承认的遁世生活:一开始是四选一,到古典时期发展为四阶段说,又在另一些中世纪文本中仅作为临时的惩戒形式才被允许。尽管从史诗时代起,我们在记载中看到不少毗湿奴、湿婆等信仰的出家群体,但在吠陀传统的主流系统中,约到商羯罗时(8 世纪)才真正将放弃祭火、加入僧团出家修行确立为通往解脱的道路。④ 在某种意义上,出家解脱之道在婆罗门传统的社会中始终只是有限的胜利。

四、虔信主义:地方信仰的生成机制

如上文提到,吠陀宗教的主要活动是通过祭祀进献给诸多神明,从而获得宇宙或生命各方面的长养,但却没有一个本质上超越所有人和众神的至高神。⑤ 并且,早期吠陀的祭祀空间是以祭坛为中心的,天地人神之间的沟通通过祭火来实现。其中,除吠陀晚期,鲜有神像作为祈祷对象。但在公元前后的几个世纪里,大致从孔雀王朝到笈多统治之间,主流的宗教形态发生了巨大的变化。标志性的现象包括:不论婆罗门还是沙门传统都出现了人形神像,作为供奉祭拜的主要对象⑥;宗教活动不再以临时搭建的祭祀空间为主,而逐渐"定居"到一些城市的周边,形成了寺庙或神庙的宗教,甚至慢慢涌现出大量围绕神庙经济而发展起来的"圣城";这个阶段所产生的宗教书写篇幅更长,可读性更强,显然不再以保存某种宗教传统为主要目的、以有限的宗教人士为目标读者,而是转向更为广泛的群众,多以叙事进行思想传播、道德说教。可以说,在公元前后的几个世纪中又形成了一种新的救赎机制,为了方便,我们在此笼统称作"虔信主义"⑦:《薄伽梵歌》可视作其最早的表达;泰米尔虔信诗歌则为后世方言文本的生

---

① Patrick Olivelle, "*Ascetic Withdraw or Social Engagement*", pp.539-546. 近年他又补充了阿育王法敕的材料更新了部分观点,见其在以下论文集中的讨论:*Gṛhastha: The Householder in Ancient Indian Religious Culture*, ed. Patrick Olivelle, New York: Oxford University Press, 2019。

② 如《乔达摩法经》(3.2)、《薄他衍那法经》(2.11.14)等。Patrick Olivelle, *The Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣtha*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

③ Patrick Olivelle, *The Āśrama System: the History and Hermeneutics of a Religious Institution*, New York: Oxford University Press, 1993, p.4.

④ Patrick Olivelle, "The Renouncer Tradition", pp.282-283.

⑤ 当然,印度教总体上而言始终没有基督教意义上绝对超越性的上帝,而是对特定信徒而言,在大多数场合主尊的神灵,与缪勒所说的"轮换主神教"(kathenotheism)近似。

⑥ 参见 Michael Willis, *The Archaeology of Hindu Ritual: Temples and the Establishments of the Gods*, New York: Cambridge University Press, 2014. 以及 Gerard Colas, *Penser l'icône en Inde Ancienne*, Tumhout: Brepols, 2012。

⑦ "bhakti"使用的语境很多,从一类宗教诗歌、一种救赎途径,到长时段、多地区适用的价值倾向。较全面的分析可参见 Karen Pechilis, *The Embodiment of Bhakti*, New York: Oxford University Press, 1999。

成奠定了基调;而《薄伽梵往世书》则是系统性神话—史书的代表。这是一个辐射面极其广阔,影响力极其悠长的宗教思潮。各地宗教家在不断适应新时空、新文化境遇的过程中,反复利用虔信主义的话语和实践模式,生成新的、具体在地的主神信仰。

一般认为,虔信主义的发端在南印度,以信仰湿婆的六十三位虔信诗人和与之对应的毗湿奴信仰的十二位虔信诗人为首。前者的专名为"nāyaṉmār",意思是神的猎犬、或神的奴仆,专门用来指湿婆的忠诚信徒。后者则称作"āḻvār",意味"沉溺者",特指歌咏毗湿奴的早期泰米尔诗人,在十二位之中还包括一位女诗人安妲尔(Āṇṭāḷ)。他们利用了泰米尔不同于梵语的古典诗歌传统,尤其是情诗传统(akam),以第一人称表达人与神的个体关系,通过对神/被爱者的强烈渴望,表达一种个人化的、绝对的虔诚。篇幅所限,我们各举一例:

1. 十四首帕耆神庙颂之二
我不称其为母,亦不称其为父。
"哦,主啊!"已够我称名。
然而,主啊,你却假装我并非你的造物,不见一滴仁慈。
如果那野鹅嬉戏、清池围绕的帕耆神庙中,
居住的正是这位神灵,久久吝啬他的恩惠——
难道没有别的神,我们可以追寻?①

2.《神的游戏》7.8.1
魔术师、神奇的矮人,名为甘蜜的鬼怪由你涤除,
只有你能告诉我们:
成为火、水、土、空、风,
成为父亲、母亲、甚至是孩子,
以及所有其他的,乃至其他一切不可命名的。
你不可一世独自矗立在那儿——
这到底意味着什么?②

这些诗句透露出复杂而炽烈的宗教情感,英国学者哈代称这样的虔信思想为一种"情感主义"(emotionalism)③,这或许比忠诚更能帮助我们理解虔信的特征。如人间之情一样,由依恋而容易产生怀疑、愤怒,上述诗歌无疑还透露着嘲讽;其他诗中,有时会表达对神的惩责,有时则是无条件地忍受。但不论发生什么,都不会背弃神,否认神的存在。通过第一与第二人称的对话,以"你"称唤神明,我们看到个体与其主尊之间的直接关系,开辟出了一片无须经由祭司中介的领域,而与世间最亲密的关系相仿,因此多以恋人或亲子来比附。诗人还常以分离中所绽露出的强烈爱恋,来表达人神间难分你我的超世俗关系。这些诗歌从公元5世纪、甚至更早一些的时候就开始传唱,直到今天。比如每年冬季的鹿首月(Mṛgaśīrṣa,古译为"觜月"),相当于公历十二月前后,姑娘们会唱着安妲尔的三十首《吉祥誓》来到毗湿奴(或克里希那神的)神庙门口,用歌"叫醒"他。④

---

① Indira Peterson, *Poems to Śiva: The Hymns of the Tamil Saints*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991, p.237.

② Nammāḻvār, *Hymns for the Drowning: Poems for Viṣṇu by Nammāḻvār*. tr. A. K. Ramanujan, Penguin, 1993, p.17.

③ Friedhelm Hardy, *Viraha-Bhakti: The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*, Oxford: Oxford University Press, 1983, p.11.

④ Archana Venkatesan, *The Secret Garland: Āṇṭāḷ's Tiruppāvai and Nācciyār Tirumoḻi*, New York: Oxford University Press, 2016, p.85. "唤醒毗湿奴"与天文历法的关系,参见 Michael Willis, *The Archaeology of Hindu Ritual: Temples and the Establishments of the Gods*, pp.32-37。

与泰米尔虔信诗歌兴起之初几乎同时,南亚次大陆北部正经历着一个重要的历史时期,即笈多王朝的统治(4 到 6 世纪)。这个庞大的帝国是继孔雀王朝之后,又一个相对统一的王朝。这一时期大兴土木、艺匠高超,诞生了梵语文学的最高成就,常被称为印度的“黄金时代”。笈多王朝对宗教保持着比较宽容的态度,佛教、耆那教、以及婆罗门教的笈多造像存世众多,便可见一斑。更重要的是,此时权力不断扩大的统治阶层,开始主动介入宗教事务与神学构建:在他们的邀请要求下,婆罗门祭司与学者利用吠陀祭祀的仪式语汇,配合以天文历法,创制了皇家的祝圣、祈福等仪式,国王的身体由此成为了仪式的核心。而这些仪式,通过虔信运动中神灵与国王的类比,很快又广泛应用于以神像为中心的普迦当中。因此,皇室对新仪轨形式的需求和创造,可能是推动整个宗教形态变迁的关键。①

就是在这样的大背景下,梵语或方言书写的往世书逐一开始出现。其中,《薄伽梵往世书》大约形成于 7 至 10 世纪,可谓虔信主义思想最经典的表达。大量关于黑天神的童年趣事与英雄事迹,以及毗湿奴十大化身的故事,自此通过《薄伽梵往世书》广泛地流行于各地的毗湿奴信仰群体之中,促生了格外丰富的音乐、舞蹈等叙述表演形式。这大概是《薄伽梵歌》与《奥义书》之外普及度最高的宗教典籍。薄伽梵信仰传统特别强调神的身体。事实上,“薄伽梵”一词在 3、4 世纪的记载中,便已用以指称神像或舞神者。神的具象在场不仅在仪式中,也在神学中构成了必要元素。《薄伽梵往世书》中称:“虔信之爱、体验神灵、不系着于它物,这三件事同时发生。”13 世纪的注释者补充道:“当一个人礼敬完有形的神像,他会对真实产生直接的认识,(且这种真实)显现为这个人自身;由此他便产生了一种虔敬之心、一种无穷无尽的爱,能够驱散无明的遮障之力,他由此而获得自足。”②虔敬之爱是借由神像发动的,但这只是途径,不是目标。虔信最终所要达到的是认识到自身与至高神之为一体③——这显然是奥义书思想模型在主神信仰中的运用。毗湿奴在此颁布了诫命:“[我]作为世界的掌控者,作为阿特曼寓居在一切之中;而愚蠢的人无视我的存在,他只崇拜偶像,仿若将供品献入灰烬之中。”④

往世书一方面传递着各地的文化记忆、宗教习俗和民间传说,记录了适用于本地的历法、仪轨、庆典和诸多艺术建筑的制作原则;一方面又容纳着广阔的宇宙图景,讲述王朝世系的神圣起源。恰恰是通过这样一种全面的宗教生活规范,各地乃至各社群的信仰得到确立和巩固。可以说,往世书是虔信主义思想得以扩散和确立的一种非常重要的表达方式和传播形式。统治者、宗教家,各种姓、族群都可以选择以此方式声明:“这就是我们的世界。”⑤

通过虔信诗歌与往世书,虔信主义带来的绝非一种宗教,而是一个高度地方化、社群化的宗教谱系,甚至可以说,虔信主义本身就是一种地方信仰的生成机制,是各路传统对具体历史语境的回应。⑥ 事实上,“绝大多数印度教徒仍然以地理定义自己(的宗教归属)。”⑦这也是为什么,如果要了解印度宗教,尤其是中世纪以后的印度宗教史,“每个人都应当将其研究限制在特定的地理区域内,熟悉其语言,以得到可靠的结果。”⑧不仅如此,虔信主义渗透之广,超出了传统意义上的婆罗门教系统,甚至为伊斯兰

① 如 Michael Willis, *The Archaeology of Hindu Ritual: Temples and the Estalishments of the Gods*; Marko Geslani, *Rites of the God-King: Santi and Ritual Change in Early Hinduism*, New York: Oxford University Press, 2018, pp.233-243.

② *Bhāgavatapurāṇa* 11. 2. 42ab.(GRETIL).

③ 当然,此类不二论只是主流神学思想之一,也有强调人神区分的差别不二论、二元论等。

④ *Bhāgavatapurāṇa* 3. 29. 22.(GRETIL).另参见 Gudrun Bühnemann, *Pūjā: A Study in Smārta Ritual*, p.83.

⑤ 往世书也不仅以教派倾向相区分,还以地方传统甚至种姓相区分。参见 Ludo Rocher, *The Purāṇas*, A History of Indian Literature Vol.II Fasc.3. ed. Jan Gonda, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, p.72ff.

⑥ Karen Pechilis, *The Embodiment of Bhakti*, p.254.

⑦ 这一传统其实从 1 世纪时就已昭然若著了。见 Wendy Doniger 所引《摩奴法论》片段。“On Being Hindu”,载于其论文集 *On Hinduism*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2014. p.7。

⑧ Gudrun Bühnemann, *Pūjā: A Study in Smārta Ritual*, p.11.

教在南亚的传播和发展也提供了重要的社群建构模型。美国学者郝利曾将虔信主义运动的复杂现象总结为四个统摄性的主题：

1. 虔信主义运动的一大特征是传唱虔信主义歌曲,一般由地方圣贤用方言写成；
2. 它表达了经由这些诗人—圣人而产生的彼此结盟的情谊；
3. 这种思想展现了一种倾向,即一切社会阶层、一切性别之人都是潜在的分享者；
4. 鼓吹个人神圣经验的培养,而与外在的对仪式的恪守相对,或至少以前者为上。①

如果说解脱思想或沙门运动开辟了有别于婆罗门主流的异见传统,突破了吠陀祭祀的绝对价值;那么虔信主义则是在婆罗门传统的社会结构中,通过神学的方式,突破了个别阶层对这种救赎权利的垄断。原先无法享受祭祀的首陀罗等低等种姓乃至贱民阶层,在此机制下有机会纳入神恩辐射的范围之内,只要他接受特定的入道仪式、行相应的仪轨。因为神恩并不是出生决定的,而是由虔信所决定的。②在这个意义上,虔信主义用救赎的许诺让人臣服在神的脚下,看似独断,却反而通过受众相对平等的机制,促进了社会阶层之间的融合,至少在地方层面上,提供了一种大多数人都能够共享的宗教场域和社会场域。

事实上,“虔信”一语本就来源于词根 bhaj,意味着分有、分享。③ 而其信徒就叫“参与者”(bhakta)。通过某一位特定的神灵,分享他的神爱、他的神庙、他的圣地空间,甚至是他的身体,在定期进行的净食(prasad)、歌局(bhajan)当中,乃至贯穿一年四季的节日庆典里,形成了众多相似却各别的信仰社群。12、13 世纪以降,越来越多的虔信主义文学用地方语言写成,甚至流行至当代,从未衰减,构成了与梵语普世结构相辅相成又互相竞争的方言世界。④ 如一首马拉提语方言写成的歌曲《般达利卡王》中,诗人宗教家作为信徒的楷模,认识到吠陀也不曾了解的至上神——他向众人显现为双手叉腰的形象：

> 即便是吠陀也未必明了究竟；
> 无德自在天是无形的,他(即毗陀跋神)曾在一块砖上显现：
> 双手叉腰,[那是]纯粹精神的塑像。……
> 其味如纳蜜亚的牛奶米布丁,滋养着丘柯波的牛犊,
> 这[正]是布兰达拉、瓦利达马尊者的至上自我。⑤

结　语

“一个印度教徒,可以在过渡仪式中是一位婆罗门祭司,在哲学上是一位不二论者,在实践上是虔信主义,并且在流行宗教中信奉某位民间神。”⑥本文试图从宗教史的视角,辅以类民族志的观察,来理解印度宗教传统的复杂性:诸多冲突的价值理念,在折中或包容主义的调试中,形成了充满张力、不断变

---

① John Stratton Hawley, *A Storm of Songs: India and the Idea of the Bhakti Movement*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015. p.6.

② 与虔信运动相交织的还有怛特罗传统,二者虽然并非同源,但在历史发展中关系非常紧密,我们暂且只说虔信主义。

③ Norman Cutler, *Songs of Experience: The Poetics of Tamil Devotion*, Bloomington: Indiana University Press, 1987. p.1.

④ Sheldon I. Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley: University of California Press, 2006.

⑤ 作者 G.D. Madgulkar(1919—1977)。传说中,修行者般达利卡将毗陀跋神(Viṭhoba,又叫 Viṭṭhala)带到了潘达尔城(Pandharpur),并构造了当地一种湿婆毗湿奴一体的信仰形式。黑色皮肤、双手叉腰是其经典形象。参见 Rāmacandra Cintāmaṇa Ḍhere, *The Rise of a Folk God: Viṭṭhal of Pandharpur*, tr. Anne Feldhaus, Oxford: Oxford University Press, 2011。

⑥ Axel Michaels, *Homo Ritualis: Hindu Ritual and Its Significance to Ritual Theory*, p.3.

化又保持着家族相似的宗教系统;上述涉及的三次历史潮流,不仅代表着不同的价值主张,更构成了三股历史动力①,在各种文化切面中可以窥见其不同形式的并置、磨合,及其在特定环境中找到的平衡。

当我们暂时放下线性叙事与某些定义原则,让真实存在的矛盾与张力浮现出来,便眺望到了那个被"寂静""涅槃"之清凉所克服、所掩盖的"炽热"世界,那些在现实中更加主流、却常在研究中被遗忘的实践者。哪怕是独自完成的修行活动(tapas)本身又何尝不是无比漫长、灼热劳苦的呢?② 印度宗教的终极目的与其着力点是高度个人性的,但在日常行为层面又是高度公共性的;它的目标是寂静的、清凉的,其途径却是异常丰富活跃而又执着热烈的。最好的礼物不仅通过火走向神,也经由歌曲走向众人:

难道你不见一眼这盛宴就离开?
——在绮丽的孔雀之城,
沙滩以芬芳的胡桐镶着边儿,
我们的神寓居在卡帕里萨兰,
他眷恋这所庙宇,
在此宴请爱他的信众。③

Three Aspects of Indian Religious Tradition: Sacrifice, Liberation and Devotionalism

Zhao You

(*Department of Philosophy and Religious Studies*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: How do we understand the continuity of Indian religions from their Vedic (吠陀) origin, which has been followed by waves of conflicting ideologies and reorientations of social values? Taking pūjā (普迦) and the like for examples of ethnographic data, this article focuses on the three early historical moments, and proposes to understand them as three historical forces that have driven the dynamics of Indian religions.

Key words: Indian religion; sacrifice (Yajña, 祭祀); liberation (Mokṣa, 解脱); devotionalism (Bhakti, 虔信主义)

(责任编辑　管　琴)

① 这一思路受到罗摩奴阇的启发。他曾将这种张力结构区分为结构性(公共的宗教)和反结构性(个人的宗教)两大方面,并在结构性中区分大传统(吠陀等)与小传统(往世书等)两种来源。A. K. Ramanujan, "Introduction", *Speaking of Śiva*, Delhi: Penguin, 1973.

② 意大利著名作家 Roberto Calasso 便以"热烈"(Ardor)命名自己一部基于印度宗教思想的小说。

③ 卡帕里萨兰即骷髅自在天所在的古代圣城。诗歌传为七世纪泰米尔虔信诗人桑班达尔(Sambandar)所作,据说他以此唤醒了一位险些丧命的美丽姑娘。Indira Peterson, *Poems to Śiva: The Hymns of the Tamil Saints*, p. 186.